

ACTUALIDAD DEL VIEJO DEBATE SOBRE EL RITUAL:  
UN TEXTO INÉDITO DE Y EN TORNO A CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Lo propio de los grandes autores es que no se reducen a una teoría, ni a una obra particular, sino que su pensamiento, cuando se lo redescubre, es siempre enriquecedor y provocativo

Marc Augé<sup>1</sup>

**A**ctualmente daría la impresión, tal vez, de que toda la obra de Lévi-Strauss ha sido ya dada a conocer y de que todo, o casi todo, sobre ella, ha sido dicho. Admitamos que así sea, no obstante como señaló André Gide “todas las cosas han sido dichas, pero como nadie presta atención es necesario repetirlas sin cesar”. Valga entonces comenzar subrayando algunos puntos. Primero, no todo ha sido dado a conocer, por ejemplo, el documento que aquí se presenta –la conferencia en su versión integral y sobre todo la interesantísima discusión que ésta generó entre los asistentes– permanecía inaccesible al lector de habla española.<sup>2</sup> Segundo, nunca está de más volver

<sup>1</sup> Marc Augé, 2009, “Lévi-Strauss visto por Marc Augé, entrevista, <http://www.laondadigital.com/laonda/laonda/420/C2.htm>; [http://guillermosalas.blogspot.com/2008\\_11\\_01\\_archive.html](http://guillermosalas.blogspot.com/2008_11_01_archive.html)

<sup>2</sup> Claude Lévi-Strauss, “Sur les rapports entre la mythologie et le rituel”, *Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía*, 50(3), p. 99-125, sesión del 26 de mayo de 1956. Traducción de Elizabeth Araiza Hernández. Quisiera agradecer a Laurent Lévi-Strauss (hijo de Claude Lévi-Strauss) por su amplia generosidad al otorgarme su permiso en lo que concierne a los derechos de autor y por motivarme a realizar este proyecto de publicación. Mis agradecimientos también a Catherine Kintzler, vicepresidenta y *webmestre* de la Sociedad Francesa de Filosofía, por su amable respuesta manifestando su autorización para traducir y publicar en la revista *Relaciones* el documento en cuestión. Mi reconocimiento sea a

a los autores clásicos, pues de ellos obtendremos siempre nuevos aprendizajes, y de los debates que ellos fomentaron despejaremos continuamente elementos de reflexión para nutrir las discusiones actuales. Redescubrir el pensamiento de este gran autor es útil e importante pese a –o quizá precisamente gracias a– la moda que impusieron las vertientes posestructuralistas del posmodernismo, hoy en día dominantes, que consiste en criticar –en el mejor de los casos– o bien tirar por la borda los aportes levistraussianos por considerar que están definitivamente superados o agotados.

Tercero, la focalización en ciertos aspectos de su obra ha contribuido a oscurecer, sino es que a desconocer por completo, otros aportes sustanciales. Así, por ejemplo, el énfasis insistente en sus contribuciones al estudio de la mitología ha conducido a socavar los aportes que hizo al conocimiento del ritual. A la luz del documento en cuestión tendrían que relativizarse algunos de los supuestos comúnmente aceptados, acerca de que al otorgar centralidad al mito Lévi-Strauss omitió por completo la cuestión del ritual o bien que desde un comienzo concibió el rito por oposición al mito, siendo que justamente aquí postula lo contrario: ritual y mito forman parte de un mismo sistema psicosocial, un mismo sistema de construcción del sentido que solamente se expresa a través de dos códigos diferentes. A este respecto, el énfasis insistente en las obras generadas durante una determinada etapa de su vida –la etapa estructuralista– ha impedido redescubrir los alcances de las ideas, las intuiciones, las formulaciones que pudo elaborar antes de ser reconocido como el fundador del estructuralismo antropológico. En este sentido coincido con Augé en que “es el Lévi-Strauss ‘preestructuralista’ el que más conserva mi interés y el que me parece más actual o, al menos, el más pertinente para asomarnos al mundo contemporáneo”. A la etapa preestructuralista corresponden obras como *Introducción a la obra de M. Mauss*; *Tristes trópicos*; *Raza e historia*; *Antropología estructural 1 y 2*; y precisamente la conferencia que aquí se publica.

---

Rosa E. Guillen por la lectura y corrección de este texto, a Phillippe Schaffhauser por su paciente revisión, a los estudiantes del CET-Colmich y del programa de maestría en antropología del Colsan, –que asistieron a mis cursos de teorías del ritual– por contagiarme su interés por este viejo documento y su entusiasmo por comprender los rituales en una y en diferentes sociedades.

El documento que aquí se presenta es la transcripción de la conferencia intitulada “Acerca de las relaciones entre la mitología y el ritual” que Claude Lévi-Strauss impartió el 26 de mayo de 1956 a la Sociedad Francesa de Filosofía. También incluye la transcripción del interesante debate que con ocasión de esta conferencia sostuvieron académicos que hoy reconocemos como grandes pensadores del siglo xx: Merleau-Ponty, Michel Leiris, Louis Dumont, Alfred Métraux y Jacques Lacan. La minuta en que se transcribe la exposición de Lévi-Strauss y el conjunto de las intervenciones fue publicada, en francés, en el *Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía*, 50(3), 1956. Recientemente, las ediciones Armand Colin pusieron en línea una versión corregida de dicha minuta en la página de internet de la misma Sociedad, en la sección “conferencias”. Sin embargo, el lector de habla española sólo podía acceder a un extracto de la conferencia<sup>3</sup> y a un fragmento de la discusión. En efecto, el segmento relativo a la intervención de Lacan y la respuesta de Lévi-Strauss está siendo difundido en varias páginas de internet, bajo el título “El significante de lo imposible” o bien “Lacan dialoga con Lévi-Strauss”. Este segmento a su vez forma parte del libro de Lacan, *El mito individual del neurótico*, publicación reciente de la editorial Paidós.

Por cuestiones de espacio no me es posible enumerar aquí cada uno de los problemas cruciales que la conferencia en cuestión apuntala, tampoco puedo abundar acerca de las consecuencias que se pueden desprender para la comprensión del mundo contemporáneo, me limitaré por tanto a señalar aquellos que conciernen al problema del ritual. Pero el documento también puede ser útil y pertinente para los lectores interesados en otros campos de investigación: historia de las ideas, historia de la construcción del conocimiento antropológico, epistemología en general, etnografía de los pueblos amerindios. Además, si se considera que el ritual es una entidad en movimiento que se compone de gestos y

---

<sup>3</sup> Esta conferencia del 26 de mayo de 1956, es al parecer una versión corregida y ampliada de un texto con el mismo título, pero que abarca tan solo tres páginas, que apareció en el *Anuario* de la Escuela Práctica de Altos Estudios en 1954-1955 y de la intervención de Lévi-Strauss con ocasión del homenaje a Roman Jakobson en 1956. Esta versión que retoma el mito del muchacho embarazado y que expone en lo esencial la argumentación sobre las correlaciones mitología y ritual fue publicada bajo el título “Estructura y dialéctica” y forma parte del capítulo XII del libro *Antropología Estructural* ([1958], 1968).

objetos pero también de palabras se admitirá que las interrogantes acerca de su especificidad conciernen por igual al conjunto de las ciencias sociales y humanas. En un nivel más profundo la discusión –que aquí se publica– en torno a las correlaciones entre mitología y ritual remite al viejo problema de la relación entre individuo y sociedad, justamente a partir de consideraciones sobre el inconsciente y lo imaginario, la función simbólica y el lenguaje, la naturaleza de la eficacia simbólica o efectiva, individual o colectiva de los gestos y las palabras rituales. De entre las cuestiones que aquí se abordan y que continúan siendo pertinentes para el estudio del ritual cabe señalar las siguientes:

1. Acerca de si el ritual es o no de naturaleza esencialmente lingüística. Si ha de ser considerado como perteneciente al orden del lenguaje, ¿en qué estriba el uso ritual y el uso no ritual del lenguaje? En este sentido ¿de qué depende la eficacia lingüística del ritual?

Porque si bien no todos los signos en el ritual significan algo al modo como lo hacen las palabras en el mito, no obstante tampoco se trata –o no en todos los casos– de “pseudo-gestos” que funcionan como mero soporte de una significación cuyo significante estaría en otro lado, al exterior de la forma misma del ritual: en la mitología, el pensamiento salvaje, las estructuras sociales o las relaciones de poder. No es por nada que en dos de las obras mejor logradas, completas y convincentes centradas específicamente sobre el tema del ritual (Díaz Cruz 1998 y Rappaport [1999] 2001, 224-226)<sup>4</sup> se vuelva a presentar esta problemática a la luz justamente del redescubrimiento de los aportes que hicieron autores clásicos. Cabe destacar al paso, dos de las pistas de indagación que explora Díaz Cruz: en lugar de focalizarse en la eficacia simbólica o efectiva del ritual, interrogarse qué sucede en los casos en los que el ritual resulta poco feliz o ineficaz. También conceder relevancia a las palabras del ritual, tal como indicó Malinowski ya desde 1935, pero en lugar de buscar la función significativa o lingüística, tratar de comprender cómo es que por momentos las palabras en el ritual se constituyen en verdaderos

<sup>4</sup>Rodrigo Díaz Cruz, *Archipiélagos de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, Antropos Editorial, 1998; Roy Rappaport, *Ritual y Religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press, 2001 [1999].

proyectiles verbales, algo similar a las jitanjáforas del poeta. Es decir formas huecas sin significado aparente o cuyo sentido se encuentra en la mera sonoridad y que no obstante resultan eficaces en tanto que producen un efecto. En algunos casos, el canto por ejemplo incita a los participantes en el ritual a explorar “camino sonoros”, donde no hay distinción ya entre figura y forma (Keifenheim, en Prinz 2000, 164).<sup>5</sup> En otra obra, también reciente, se propone que en lugar de renunciar al problema del significado en el ritual, estableciendo distinciones entre palabra y acto, pensamiento y acción, hay que radicalizar el análisis que precisamente surgió del ritual, a saber poniendo el acento en la forma del ritual mismo y en el aspecto relacional que crea el contexto en que se elabora dicha forma. Esto implica demostrar que la significación de una palabra debe aprehenderse primero en términos de forma, esto es:

como conglomerado de gestos fuera de toda perspectiva de denominación, de categorización o de individuación referencial [...] desde este punto de vista, el lenguaje no se distingue radicalmente de todos los otros medios. No hay entonces lugar para distinguir radicalmente entre el lenguaje y la acción puesto que toda la cuestión estriba antes que nada en la elaboración de las formas que crean los contextos definidos, sean rituales o no-rituales<sup>6</sup> (Lassègue 2003).

2. Acerca del por qué existen dos lenguajes, dos modos de construir el sentido, dos códigos de expresión diferentes.

---

<sup>5</sup> Ulrike Prinz, “La metamorfosis como principio estético”, *Boletín de la Sociedad Suiza de Americanistas*, 64-65, 2000-2001, 161-167

<sup>6</sup> Para esclarecer esta idea Lassègue remite a un ejemplo que toma de otro autor: “la palabra ‘cenicero’ no es el conjunto de condiciones (ser un receptáculo, ser ignífugo, poseer o no una muesca, etc.) que remiten a la satisfacción de una clase preconstituida de condiciones. Ésta remite más bien a un conglomerado de gestos apropiados que permiten el acceso a una situación (en este caso recoger la ceniza): también un platillo e incluso la palma de mi mano pueden ser denominados en pleno derecho ‘cenicero’, sin cumplir ninguna de las condiciones predicativas predefinidas que harían *a priori* un cenicero porque es la copresencia de ciertos gestos lo que da cuenta de sus usos efectivos. Desde entonces, es la transacción simbólica entre fumadores lo que constituye el valor homologado como cenicero”. Jean Lassègue, “Ritualisation et culture”, Ponencia presentada en el Séminaire Formes Symboliques, París, 4 de marzo, 2003, disponible en: [www.lassegue.net](http://www.lassegue.net).

Resulta bastante revelador de la pertinencia que aún reviste esta cuestión el hecho de que en una publicación reciente, a casi 40 años de distancia, Rappaport volviera a plantearla, reconociendo el carácter fructífero y el potencial para la comprensión de por qué el ritual es el terreno en que crece la religión: “por qué razón los seres humanos, que pueden comunicarse con facilidad, eficacia y sutileza mediante el lenguaje utilizarían también un modo de comunicación tan difícil, limitado y caro como el despliegue físico” (Rappaport, ([1999] 2001, 210). Agrega en seguida que la respuesta que se ha dado resulta demasiado obvia: “el despliegue físico indica más, con más claridad o incluso algo diferente de lo que las palabras son capaces de indicar”.

3. Por último, hay que subrayar el alcance de la cuestión sobre el arte. A partir precisamente de la pregunta que aquí formuló Lévi-Strauss apoyándose en la reflexión de Marx: “¿cómo es que consideramos el arte griego como uno de los más grandes siendo que era el arte de una sociedad que, desde el punto de vista de su desarrollo en el plano de la infraestructura, era primitivo e insuficiente?” (véase *supra*). Si se considera que la relación entre arte y ritual constituye una de las pistas más prometedoras tanto para la investigación antropológica, como para la historia del arte, se reconocerá la pertinencia que aun tiene esta interrogante para la comprensión del mundo contemporáneo. En una entrevista más reciente Lévi-Strauss señaló que el porvenir de la antropología está en la reflexión sobre el arte. En esto coincide uno de los balances más reciente de la disciplina,<sup>7</sup> uno de sus desafíos consiste en desarrollar teorías de validez general en la articulación entre ritual, el arte y el performance. Como podrá apreciarse, ya en 1956 se habían planteado las bases para asumir tal desafío, de ahí el interés y la pertinencia de publicar el presente documento.

Elizabeth Araiza Hernández  
El Colegio de Michoacán  
elizabeth.araiza@colmich.edu.mx

---

<sup>7</sup> Christoph Wulf, *Antropología. Historia, cultura, filosofía*, Barcelona, Anthropos- UAM-Izatapalapa, 2008.

## DOCUMENTO

*Acerca de las relaciones entre mitología y ritual*

Claude Lévi-Strauss presenta a la Sociedad Francesa de Filosofía los siguientes argumentos:

Se concibe a veces el mito como la proyección del rito, bajo forma de representaciones, o bien el rito como ilustración del mito, al modo de un cuadro en acción. En ambos casos, la correlación entre mito y rito aparece como una redundancia. Pero si bien, existe una homología entre los dos órdenes ¿qué es lo que hace necesaria su distinción? De hecho, no todos los mitos se relacionan con los ritos e inversamente; la homología sólo se puede demostrar en un número reducido de casos, y no proporciona las razones de esta extraña duplicación.

Al analizar y discutir sobre un ejemplo preciso, tomado de los indios que habitan en las planicies de América del Norte, el conferencista se propone demostrar que esta pretendida homología no siempre existe, que constituye más bien un caso particular de una relación más general entre mito y rito, y entre los ritos mismos. Los indios pawnee conservan una extensa familia de mitos, cuyo rasgo característico es el tema del *muchacho preñado*. Estos mitos no reflejan ni fundamentan inmediatamente alguno de los ritos de la tribu pawnee. En cambio, observamos en los ritos de las tribus vecinas y –eligiendo un plano simétrico diferente en los ritos de los pawnee mismos–, una imagen simétrica e invertida de estos mitos. Para lograr una interpretación satisfactoria del tema del muchacho embarazado, y para reintegrarlo en un conjunto significativo, son necesarias dos operaciones: primero, reducir el mito y el rito a estructuras provisionalmente independientes; segundo, descubrir la relación dialéctica, mas no mecánica, que existe entre estas dos estructuras y dar cuenta de sus diferencias. Estas dos operaciones solicitan procesos lógicos tales como permutaciones y transformaciones para formular la ley que rige el paso de una estructura a otra.

De este modo, se espera demostrar que el análisis estructural de las creencias, las costumbres y las instituciones no se merma en nada ante el formalismo (el cual con frecuencia se le ha echado en cara). El formalismo no se opone a las interpretaciones dialécticas, antes bien las integra.

En efecto, constatamos que las estructuras ideológicas mantienen entre sí relaciones que son ellas mismas de naturaleza dialéctica: se niegan, se eluden o se encubren mutuamente. Por otro lado, estas relaciones dialécticas ponen en tela de juicio más aspectos –de la realidad social e incluso de otras sociedades– que los que parecen estar concernidos en lo inmediato. Por consiguiente, estas relaciones dialécticas exigen revisar nuevamente la historia y la geografía, pero en condiciones que solamente se vuelven más rigurosas.

#### MINUTA DE LAS SESIÓN

La sesión se abre a las 17:45 horas bajo la dirección de Jean Wahl, vicepresidente de la Sociedad Francesa de Filosofía.

JEAN WAHL.- Nuestro presidente Gaston Berger me encargó que lo disculpara ante ustedes, obligaciones imperiosas le impidieron presidir hoy la sesión consagrada a la exposición de nuestro amigo Claude Lévi-Strauss, a quien le doy la palabra inmediatamente.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS.- Mi propósito hoy es someter a la consideración de esta sociedad un problema, más no aportar una solución. Se trata de las correlaciones entre mitología y ritual, un problema que desde hace mucho tiempo ha preocupado a los historiadores y a los filósofos de la religión. Pero me parece que su respuesta ha sido un tanto apresurada.

En efecto, desde que nos dimos cuenta –hace ya más de un siglo– de que los mitos y los ritos de una población dada proporcionan ciertas analogías, nos apresuramos demasiado en proclamar que éstas se reducirían a un paralelismo. Es decir que todo mito repetiría, en el plano de las ideas, lo que el rito mismo afirmaría en el plano de las actividades o inversamente. Según esta concepción, el rito sólo sería un mito en acción, o bien el mito es el que aporta el fundamento teórico del rito. En ambos casos, a nadie se le ocurre poner en duda las relaciones que unen ambos términos. Para dar un ejemplo reciente de esta posición, permítame citar a Van der Leeuw, en *La religion dans son essence*<sup>8</sup>:

<sup>8</sup> La primera versión fue publicada en alemán en 1935 con el título, *Phänomenologie der Religion*. El autor revisó él mismo la traducción al francés de Jacques Marty y se encargó



“Pero el mito viviente se sitúa en paralelismo con la celebración, el mito mismo es una celebración. Al descubrir el estrecho parentesco que une el mito al rito, recién logramos no sólo comprender numerosos mitos que permanecían enigmáticos, sino elucidar por fin la esencia misma del mito. Inversamente, el mito acredita a los ritos” –aquí Van der Leeuw cita a Preuss– “el mito apunta al pasado, al tiempo donde la acción santa fue emprendida por primera vez, incluso logramos a veces reconocer que el primitivo no se limita a repetir el acto introducido, sino que representa conscientemente la celebración inaugural como un evento real, con todos los seres que participan en ella”.

Por último Van der Leeuw retoma lo siguiente: “El mito [...] es la declaración repetida de un acontecimiento poderoso, pero la declaración equivale a la repetición, es una celebración en palabras”.

Durante la correspondencia epistolar que recién sostuve con mi colega y amigo Louis Dumont, él tuvo a bien hacer algunas observaciones críticas a mi resumen, sin duda un tanto esquemático, que les fue distribuido para esta sesión.<sup>9</sup> Dice Dumont que al plantear las cosas a mi modo, quise en realidad voltear la veleta a mi favor simplificando el problema. Pero ¿acaso los especialistas mismos no han señalado, desde hace mucho tiempo, las divergencias entre el plano del mito y el del rito? Dumont mismo, pese a ser uno de los mejores especialistas, ha utilizado expresiones características: “el rito transcribe en su lenguaje lo que el mito en el suyo” e incluso todavía, “las disonancias entre estos tres estados: rito, mito e iconografía aparecieron como ligadas a la estructura

---

de la edición publicada en 1948 con el título *La Religion dans son essence et ses manifestations*, París, Payot, 1948. Traducción en español: *Fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964. Desde su aparición este libro suscitó grandes polémicas y severas críticas, entre las cuales cabe destacar la del filósofo italiano Benedetto Croce, quien consideró que el proyecto de Van der Leeuw no sólo era vano sino incluso peligroso, dado que hacer una fenomenología de la religión, implica hacer una fenomenología de algo que no existe de modo autónomo, por tanto conduce “a agravar una confusión que es ya de por sí considerable”. Para este filósofo los hechos religiosos son hechos históricos por lo que no pueden ser estudiados o valorados a través del análisis fenomenológico, sino únicamente a través del análisis histórico. Al respecto, véase Eliade Mircea, “Analyses et Comptes rendues de *La Religion dans son essence et ses manifestations*”, París, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 138, núm. 1, 1950, 108-111. Nota de la traductora.

<sup>9</sup>Véanse los tres primeros párrafos del presente documento. Nota de la traductora.

propia de cada uno, como si una misma realidad se proyectara sobre tres planos orientados diferentemente, o como si estuvieran fotografados en tres colores fundamentales”.

Es claro que locuciones como éstas evocan cierto desajuste entre la expresión mítica y la ritual: “disonancias”, “proyección sobre tres planos”, “fotografía en tres colores fundamentales”, se trata sin duda de formulas más matizadas, pero que no dejan de postular que existe una homología entre el mito y el rito. Quizá sea mejor incluso decir, un homeomorfismo, en el sentido que lo usan los geómetras. Ahora bien, es precisamente esto lo que yo quisiera poner entre dicho. No es tanto que yo rechace que en numerosos casos, que ya han sido descritos y analizados, haya correspondencia entre el mito y el rito. Conocemos ritos que son la repetición en acción, “la celebración”, como dice Van der Leeuw, de alguna narración mítica. También conocemos mitos que no son más que la justificación literal, o ligeramente deformada, de algún ritual. Pero, hemos mostrado una excesiva tendencia a focalizarnos en unos cuantos ejemplos, que quizá sólo son casos privilegiados, y a descuidar aquellos que son más numerosos, en los que se establece una especie de *dualogie* (dualogía) contradictoria entre el mito y el ritual. Es decir, una relación en la que uno intenta, o al menos parece tratar de negar, desmentir, encubrir, disimular, ocultar lo que el otro parece afirmar. De modo que la cuestión es saber si los casos en los que se observa un paralelismo estrecho son en realidad casos particulares de una relación más general y, de ser así, sería mejor plantear el problema en los términos de esta relación.

Para ganar tiempo voy a pasar de inmediato a los ejemplos. Los indios pawnee habitaban y habitan todavía (pese a que su número ahora sea muy reducido) la región central de los Estados Unidos, pertenecen a una de las grandes civilizaciones de las planicies que han reinado en la mayor parte del territorio norteamericano. Sin embargo, la de los pawnee constituye una de las más mitigadas puesto que se divide, hasta una época reciente, entre la agricultura campesina –durante la primavera y el verano– y la cacería nómada del bisonte durante el invierno. En este sentido, los pawnee ofrecen un género de vida en transición entre las tribus campesinas del Alto Missouri –los mandan y los hidatsa que son agricultores sedentarios–, y los indios nómadas, cazadores de tipo clásico, sobre los cuales abundaré más adelante.

Los pawnee representan un doble interés para el sociólogo de las religiones, dado que poseen un sistema cosmológico y metafísico sumamente complejo. Los sabios pawnee han construido una valiosa argumentación teórica de este sistema, la cual ha sido ya, en parte, redactada.

Ahora bien, en la mitología de los pawnee se halla un grupo, o una familia de mitos que no tiene—hasta donde conozco—equivalente preciso en ninguna de las civilizaciones de las planicies ni, en general, en otras sociedades norteamericanas. A este grupo de mitos lo llamo “el muchacho embarazado”.

¿De qué se trata? Se nos habla de un pueblo en donde nace un infante varón, quien descubre, a muy tierna edad, que posee el don de los curanderos. Esto lo experimenta por azar puesto que nadie le ha enseñado nada. El muchacho no conoce fórmula alguna, su poder es innato. No sabe cómo, ni por qué, pero cada vez que trata de curar, una enfermedad grave y sin remedio, logra hacerlo ante su propia estupefacción.

En otro pueblo vive un brujo que tiene una edad avanzada, está sólidamente establecido y goza de una reputación oficial. El viejo oye hablar de estas curaciones milagrosas y experimenta algo de envidia. Acompañado de su mujer—este punto es importante—va a visitar a su joven compañero, le lleva regalos y le explica que desea intercambiar con él sus secretos. Durante varios días y varias noches consecutivas, el viejo cuenta al muchacho cómo adquirió sus poderes. El muchacho escucha con mucho interés, pero permanece impasible. Las visitas se repiten. El viejo brujo se impacienta y dice: “yo te he contado todo. Es tiempo ahora de que tú me enseñes cómo obtienes tus poderes”. Con una aparente mala voluntad, que es solamente prueba de su candor, el muchacho responde: “yo no sé nada, yo no sé por qué soy un brujo capaz de curar”. Incrédulo y guardando mucha aversión de este aparente rechazo, el viejo termina por embrujar al muchacho ofreciéndole una pipa atiborrada de hierbas mágicas. El joven se percata con dolor de que su vientre comienza a crecer: ¡está embarazado! Desahuciado por una condición tan humillante decide abandonar a los suyos, partir a la aventura, dejarse devorar por los animales salvajes. Llega a una región peligrosa donde por todos lados le llegan advertencias: “no entres, no avances; arriesgas tu vida”, a lo que contesta: “me da igual”. Así, cae en medio de esos animales sobrenaturales que, entre los indios pawnee, son considerados como los patro-

nes de los poderes mágicos. Los animales sienten tanta lástima de su estado monstruoso que deciden curarlo. Algunos roedores extraen los huesos del feto y los devoran. Los osos se encargan de practicar una cesárea y de consumir las carnes. El muchacho se libera así de la carga y se cura. Los animales le enseñan además sus poderes sobrenaturales. El joven regresa a su pueblo y mata al viejo brujo por medio de la manipulación del cráneo de una nutria, misma que le dieron sus liberadores.

Esto es en lo esencial el mito, que he abreviado mucho puesto que una sola de las versiones que me dio Dorsey ocupa quince páginas. Pero queda claro con este resumen que nuestro mito está construido alrededor de una larga serie de oposiciones. Intentemos enumerarlas rápidamente.

Tenemos una oposición entre el chamán iniciado y el chamán no iniciado, es decir, entre el poder de la brujería adquirida y la innata. Tenemos una oposición entre el niño y el viejo, puesto que el mito insiste sobre la juventud de uno de los protagonistas y sobre la vejez del otro. La tercera oposición es entre la confusión de los sexos y la distinción de los sexos, dado que en un joven muchacho los sexos están todavía mezclados. Por eso resulta posible que un muchacho se embarace, mientras que en los viejos los sexos están irremediabilmente disociados. Es así que se puede interpretar el hecho de que el viejo venga siempre con su mujer a visitar al muchacho; estas dos personas de edad avanzada forman una pareja heterosexual. La heterosexualidad netamente afirmada se opone a la ambivalencia del joven muchacho. Tenemos también una oposición entre la fecundidad y la esterilidad, puesto que esta pareja madura se encuentra desprovista de hijos, el viejo brujo invoca constantemente como argumento que no hay nadie a quien transmitir sus poderes y que a él le gustaría conferírseles al joven. En cambio, el muchacho es doblemente fecundo: metafóricamente por su poder, realmente por la condición a la cual se le ha condenado.

Encontramos enseguida otras oposiciones más sutiles respecto de la suerte echada sobre la víctima y de la curación efectuada por los animales mágicos. La magia que utiliza el viejo brujo es una magia *vegetal*, yerba maléfica, es una magia real, puesto que es el humo lo que provoca la enfermedad. En fin, es una magia curable bajo una triple relación: la magia del viejo se opone a aquella recibida por el joven muchacho de parte de los protectores de la naturaleza. Esta magia, que es en efecto

animal, por su origen, es simbólica por su técnica, manipulación del cráneo que va a matar al brujo, e irremediable por su resultado, puesto que el viejo muere.

Esta triple oposición es todavía reforzada por el hecho de que el joven pudo morir a causa de su enorme panza, mientras que el viejo brujo perecerá –en este punto el mito es explícito– debido a una contracción abdominal.

También encontramos, en las diversas etapas de la curación realizada por los animales mágicos, una serie de oposiciones bastante curiosas: forman parte de esta curación herbívoros y carnívoros, *los herbívoros destruyen los huesos*, mientras que *los carnívoros extraen la carne*. Ahora bien, existe una variante del mismo mito donde para matar a su víctima, el malvado viejo, lo incita a recoger las plumas de un pájaro debiéndose deslizar desde el extremo de una cuerda hacia el borde de un precipicio. Esta situación reconstituye un mundo a la inversa, puesto que los pájaros pertenecen al mundo celeste y no al mundo subterráneo. En esta versión, los roles respectivamente asignados a los herbívoros y a los carnívoros se han invertido. Como quiera que sea, no es sobre esto que yo quiero llamar la atención, sino sobre el hecho de que, entre los Pawnee, ningún ritual parece corresponder con los mitos que acabo de resumir.

El mito opone dos clases de edad; opone una pareja y un individuo solitario, y evoca una situación donde los poderes de la brujería son adquiridos, de alguna manera, mediante transacción financiera, a cambio de importantes pagos que el brujo reclama al muchacho. Nada de esto existe en la práctica entre los pawnee. Sin duda ellos tienen sociedades mágicas y religiosas, pero éstas son de dos tipos: ya sea constituidas sobre una base local, donde cada quien pertenece desde su nacimiento a la sociedad de su pueblo, o bien constituidas en escuelas de brujos donde los poderes se heredan luego que el padre o el maestro desaparece. Entonces, no encontramos nada en el contexto indígena que corresponda con el mito que vengo describiendo. ¿Diríamos entonces que el mito expresa una situación inversa o al menos diferente de la que prevalece en realidad? Esta sería una primera aproximación, pero es insuficiente, porque no toma en cuenta los detalles más sobresalientes de nuestro mito. En cambio, todos estos detalles se acomodan y se explican cuando comparamos el mito, no con el ritual de la tribu que lo posee, sino con el

ritual de las tribus vecinas, las cuales no tienen el mito en cuestión. Pienso, aquí particularmente en las tribus campesinas ya citadas, los mandan y los hidatsa –que tienen en común con los pawnee un tipo de estructura social y un cierto género de vida– e incluso en otras tribus como la de los blackfoot de las planicies más al norte –quienes pese a ser muy cercanos geográficamente son bastante distantes en lo que concierne a la estructura social y a la vida económica–. En efecto, los blackfoot son exclusivamente cazadores, no están agrupados en pueblos semipermanentes sino en pequeñas bandas nómadas.

Constatamos, en la mayoría de esas tribus que rodean a los pawnee, la existencia de asociaciones mágicas y religiosas organizadas por clase de edad, la relación que vincula una asociación y otra es similar a la que une *padre e hijo* o *abuelo y el nieto*. Para acceder a la sociedad de rango superior, se está obligado a adquirir los títulos de la sociedad inferior mediante pagos considerables. En por lo menos algunas de estas sociedades se exige que el candidato aparezca acompañado de su mujer. La ceremonia esencial está marcada por el acto de entrega de la mujer del candidato (*el hijo*) al *padre* vendedor, el cual realiza con ella una copulación real o simbólica, pero que es la sanción del nuevo título. Es decir que encontramos aquí muy exactamente, pero invertida, la situación ilustrada por el mito de los pawnee: estamos primero en presencia de una pareja casada y un individuo solitario, la diferencia es que, en el ritual blackfoot, el candidato tiene pareja y el vendedor está solitario, mientras que en el plano del mito, aquel que rechaza ser candidato está solitario, y aquel que desea ser vendedor tiene pareja. Por otro lado, el mito pawnee nos presenta, de manera simbólica, una fecundación del joven muchacho por el viejo brujo: de ahí el peligro que le asedia de volverse mujer y de procrear. De manera simétrica e inversa, es la situación real realizada por el ritual blackfoot, puesto que éste prescribe un coito entre el vendedor y la mujer del candidato. Podremos constatar en adelante que esa relación sexual “verdadera” funda por sí sola una fecundación simbólica del candidato por su mujer.

En efecto, en la ceremonia que evocé hace un instante, el último acto del vendedor es escupir en la boca de la mujer un fragmento de nabo silvestre, ésta a su vez lo reescupe en la boca de su marido. El nabo silvestre es interesante en este contexto porque debemos, para interpre-

tar su simbolismo, remitirnos a la vida económica de nuestros indígenas, que consiste en dos actividades fundamentales, la cacería nómada durante el invierno y la agricultura sedentaria durante el verano. En tal sistema, lo que subsiste como actividad agrícola durante el periodo de la caza es la recolección del nabo silvestre.

Entonces, tenemos de hecho un sistema con tres polos: caza, agricultura, recolección de plantas silvestres. Esta última actividad es intermedia entre la caza y la agricultura: invernada y nómada como la primera, pero vegetal como la segunda. Si la recolección de plantas silvestres es considerada como una actividad intermedia se debe precisamente al hecho de que en toda la mitología de las planicies, el nabo silvestre sirve de obturador entre el mundo celeste y el mundo terrestre. La esposa mortal del sol comete la falta suprema el día en que, desobedeciendo a su marido, arranca del jardín celeste, el grueso nabo silvestre que tapaba el orificio por donde ella logra entrever la tierra por encima.

Por consiguiente quisiera llamar la atención sobre un nuevo aspecto del problema. Hasta ahora, hemos constatado que un grupo de mitos de una población dada no corresponde con ningún rito de esa población, pero bajo una forma simétrica e inversa, si corresponde con los ritos efectivamente practicados por las poblaciones vecinas.

Y a pesar de todo, conocemos un ritual, entre los pawnee mismos, que ofrece una imagen invertida, pero en un segundo grado, por así decirlo, del sistema que he tratado de restablecer aquí ante ustedes. Se trata del ceremonial del Hako, vasto conjunto de ritos gracias a los cuales dos hombres, dos familias, dos pueblos, e incluso dos tribus extranjeras, pueden anudar relaciones de alianza que se formalizan, en el pensamiento indígena, como una relación entre *padre e hijo*. La ceremonia es organizada por el grupo que desea establecer la alianza y que se sitúa así como el grupo de los "padres", por su parte el grupo beneficiario acepta al mismo tiempo definirse como "hijos". El ritual es largo, me extendería demasiado describiéndolo. Baste con señalar que consiste en la realización de ceremonias complejas para marcar cada una de las etapas que recorren los "padres" –salir de sus pueblos, realizar un largo viaje–, hasta llegar al pueblo de sus "hijos" e instalarse ahí. Luego que los "padres" se han instalado en el pueblo de los "hijos" capturan a cualquier joven muchacho, o incluso, en su defecto a una pequeña niña: esto no tiene

importancia dicen los indígenas (lo cual demuestra la ausencia de marca, la ambivalencia sexual del joven infante en todo el sistema). El joven infante es colocado en una cobija de tal manera que sus piernas salgan hacia delante; dos hombres lo sostienen así suspendido y lo mecen para colocar sus pies en un círculo trazado sobre el suelo, al mismo tiempo que –de una manera tan secreta como sea posible– se deja caer en este círculo un nido de pájaro oropéndola,<sup>10</sup> el cual figura la procreación de la vida por parte del joven infante. No insisto sobre el simbolismo del nido del oropéndola, hago notar que en lugar de ser un nido ordinario, construido sobre las ramas o sobre las rocas, es una bolsa suspendida en la cima de los árboles. Para el pensamiento indígena, este nido evoca una forma superior de seguridad y de estabilidad dentro de un sistema general de clasificación de los pájaros. El punto importante estriba en que el chiquillo es tratado como un ser ambivalente desde el punto de vista sexual: primero manipulado al modo de un falo penetrando el círculo trazado sobre el suelo, luego pariendo (son las expresiones de los indígenas mismas que yo traduzco) el nido que cae al interior del círculo. Entonces, encontramos aquí en el momento más decisivo del ritual, esta ambivalencia de uno de los personajes, que no negativa sino positiva, dado que permite establecer las relaciones de alianza, en lugar de sancionar, como en el mito, el rechazo de instaurar tales relaciones.

En los tres ejemplos que hemos examinado: mito del muchacho embarazado, ritual blackfoot de ascensión a las sociedades, ritual pawnee del Hako, todo sucede como si ciertos términos (siempre los mismos) estuvieran dados, las funciones solas siendo permutadas en relación con estos términos, hasta el agotamiento de todas las combinaciones.

Hay tres protagonistas, un hombre, una mujer y un niño. En el primer caso, el marido y la mujer son unos ancianos y el chiquillo es el chamán dotado de un poder innato. En el segundo caso la mujer y “el niño” son los candidatos y el anciano es el hombre detentor. En el tercer caso tenemos, parece ser, exclusivamente hombres: los “padres” y los

<sup>10</sup> Oropéndola (*loriot* en francés) nombre común de diversas aves del orden de las passeriformes, de unos 25 cm de largo, plumaje amarillo, con las alas, las patas y la cola negras; se alimentan de insectos, gusanos y frutas, y hacen sus nidos colgándolos en las ramas horizontales de los árboles. *Diccionario de la lengua española*, Espasa-Calpe, 2005. Nota de la traductora.



“hijos” quienes establecen su alianza por el intermediario de la función ambivalente del chiquillo. Pero como indica el simbolismo indígena el “padre” y el “hijo” establecen una relación de hombre a mujer. Basta entonces con operar una permutación suplementaria, el “padre” fecundando al “hijo” (que asume el papel de mujer) por la función ambivalente del niño.

Después de haber enumerado los términos, consideremos ahora las relaciones que los unen.

Tenemos una relación entre hombre y mujer que yo llamaría, sin querer evocar un aspecto psicoanalítico de la cuestión, y solamente porque los términos son cómodos, una relación heterosexual. Tenemos una relación entre dos hombres (o grupos de hombres) que yo llamaría una relación homosexual. En fin, tenemos un personaje, sea la mujer, sea el niño que acumula en todos los casos las dos funciones: simultáneamente hombre y mujer, muchacho preñado, o mujer fecundada por el padre y fecundando de vuelta a su marido, ejerciendo entonces una función ambisexual.

Entonces, todas las combinaciones posibles entre los términos se encuentran agotadas en nuestros tres ejemplos.

El problema que se plantea en seguida y que no he resuelto, es el siguiente: ¿cómo entender estas discordancias, estas contradicciones entre el plano de la mitología y el del ritual?

Cuando vislumbramos los mitos y los ritos de una población dada, debemos recordar que ésta no constituye un sistema cerrado. Es así incluso sobre el plano del lenguaje, no son solamente las leyes internas de cada lengua las que determinan su estructura sino sus relaciones con otras lenguas vecinas (bajo la forma de afinidades). En consecuencia, no es sorprendente, que los mitos y los ritos no puedan ser interpretados sin tener en consideración la existencia de sociedades vecinas, que se encuentran históricamente o geográficamente relacionadas unas con otras. Desde este punto de vista, asombra que a los tres grupos que hemos tomado como ejemplo les correspondan tres géneros de vida y tres situaciones históricas diferentes. Las tribus campesinas son agricultores sedentarios, las blackfoot son cazadores nómadas, los pawnee se encuentran en una situación intermediaria entre las dos. Además, las tribus sedentarias poseen simultáneamente el tipo de estructura social y

de organización familiar que vemos manifestarse en los tres grupos, mientras que los blackfoot sólo han conservado el sistema de asociaciones, y los pawnee conservan el aspecto inverso de esta herencia común, que es el sistema de parentesco. Las sociedades que tienen consciencia de su existencia respectiva, que se conocen, que se visitan cuando no están en guerra, pueden también soñar, en sus mitos, con la organización social que no tienen, pero que existe entre sus vecinos, y que constituye una solución diferente de aquella que ellas mismas han puesto en práctica para resolver los problemas planteados por el medio natural y por el medio social.

## DISCUSIÓN

JEAN WAHL.- ¿Después de la bella exposición de Claude Lévi-Strauss, M. Louis Dumont sin duda quisiera tomar la palabra?

LOUIS DUMONT.- Me pregunto si sería indicado volver sobre cuestiones de método después de la magistral exposición de M. Lévi-Strauss. En lo que a mí respecta, yo no veo ninguna objeción en generalizar las fórmulas de la etnología tradicional si resultan demasiado estrechas, ni tampoco a que se considere a una cultura, más que a una sociedad particular al interior de esta cultura, cuando se estudia la mitología o el ritual. Es el caso, tal vez aquí, de ampliar la perspectiva –fecunda y metodológicamente necesaria– de nuestros colegas ingleses, quienes se han limitado al estudio de una sociedad. Se puede imaginar que la relación entre el mito y el rito sea más compleja en casos en que no se tienen todos los elementos de comparación al interior de una sociedad, pero en los que se está obligado, para reconstituir un conjunto, a considerar varias sociedades vecinas.

DENISE PAULME.- Yo no tendría gran cosa que agregar. Desgraciadamente, en África negra no tenemos ejemplos tan impresionantes como los que ha presentado Lévi-Strauss. En efecto, hay a veces aspectos que exigen introducir el factor geográfico. Hace dos años, estudiando la sociedad *bagha*, en la costa de la Guinea francesa, me encontré con un grupo en el que todo el ritual estaba dictado por el factor tiempo; los hombres, notablemente, debían travestirse de mujeres durante toda la estación de

secas. Los actores mismos no supieron darme la explicación de este comportamiento. En un grupo vecino, que se dice de origen diferente, que habla una lengua diferente, cuyas instituciones, no obstante son bastante próximas de aquellas del primer grupo, el mismo principio de bipartición se ejerce, esta vez sobre el plano espacial, más no temporal. Quiero decir que los habitantes de un pueblo se reparten netamente, según una línea ideal sobre el suelo, en dos fratrías que son a la vez complementarias y opuestas. El momento supremo, en que la sociedad se da en espectáculo a ella misma, es marcado por una gran ceremonia que tiene lugar cada veinticinco años aproximadamente. En el transcurso de esta ceremonia, el poblado se divide en dos partes, una que representa el principio masculino y la otra el femenino, ambos se comprometen en una lucha espectacular. Los hombres se esfuerzan, protegiéndose con una especie de mástil de más de 5 metros de alto, por arrancar los miembros de la parte femenina. Por lo demás, el principio de bipartición no se juega únicamente en este caso, la rivalidad es el tema, podría decirse, recurrente de toda esta sociedad donde a cada instante hay oposición no solamente entre los hombres y las mujeres, sino entre la gente del mar y la de la montaña, o entre los jóvenes y los viejos, etc... En síntesis, se está en un estado permanente de lucha, donde no obstante las dos partes tienen el sentimiento de que no pueden prescindir unas de otras. Lo que se expresa en un caso sobre el plano del tiempo, en el otro se traduce en esta lucha dramática. Uno y otro aspecto son complementarios.

LÉVI-STRAUSS.- Estas son dos expresiones rituales.

D. PAULME.- El lado del mito parece muy limitado en esta sociedad que se desintegra rápidamente.

LEIRIS.- Quisiera plantear una cuestión suplementaria: ¿Cuál es la función que en esta sociedad desempeña el primer mito que M. Lévi-Strauss nos ha comentado? ¿Qué es lo que permite definirlo como un mito más bien que como una ficción? ¿Acaso remite este mito a un ritual o justifica un estatuto social particular?

LÉVI-STRAUSS.- Me siento un tanto cohibido para responder porque lo que usted plantea en realidad son dos cuestiones: una que no me atrevo a abordar, es lo que nos permite definir un mito como mito. Quisiera dejar esta cuestión de lado hoy. Para responder precisamente a la segunda cuestión: estos grupos de mitos, dado que no son unos cuantos aisla-

dos sino una serie, se encuentran ligados a ciertos tipos de poderes sancionados por la posesión de un “paquete” sagrado o “paquete” mágico, forman parte, por decirlo así, del “paquete” completo. Dicho de otro modo, cuando se transmite el “paquete” a alguien, es decir que se le ceden los poderes mágicos, se le cede la historia al mismo tiempo, y ella autentifica, por así decir, la detentación de un poder particular. Además, éstas son narraciones que los indígenas consideran como verdaderas; ellos insisten mucho sobre esto y no se tiene derecho de contarlas sin exigir un pago a cambio.

LEIRIS.- Entonces, éstos son mitos clara y evidentemente.

MÉTRAUX.- El mito que Lévi-Strauss acaba de analizar me recuerda una creencia que pude observar entre los indios pilaga del Gran Chaco argentino, cuya cultura es, por lo demás, muy cercana a la de los indios de las planicies. Estos indios admitirán como un hecho incontestable la posibilidad de que un hombre quede embarazado. He podido recopilar varias anécdotas en las que se trataba de hombres que, después de una relación homosexual, habían quedado preñados. Estas anécdotas me fueron narradas como hechos reales. Los indios pilaga eran muy formales a este respecto y mis informantes parecían sorprendidos de las dudas que me surgieron y que no pude impedirme expresar. Redondo, este temor no era formulado sobre un plano mítico.

Sin embargo, hay un problema que me perturba desde el inicio de esta conferencia ¿Cómo vamos a establecer un vínculo entre mito, ritual y organización social, siendo que ciertos mitos son patrimonio común de tribus que poseen rituales y una organización social muy diferentes? Encuentro este mismo problema entre los indios de Brasil –los Caya-po– que tienen una organización social muy compleja pero su mitología, por cuanto yo pueda juzgar, se distingue apenas de la de los grupos cuyo sistema religioso y social son muy diferentes.

TUBIANA.- Me parece que el mito que usted acaba de describir encuentra, en lo que usted ha respondido a M. Leiris, su explicación, y como tal se basta a sí mismo, es decir como fundamento de la profesión médica. Si puedo arriesgar una interpretación, yo diría que, creo ver en este mito la oposición entre el conocimiento irracional y el conocimiento racional. El mito puede ser comprendido como una advertencia destinada a los profesionales, planteando de manera fundamental que sólo

se puede ejercer la medicina después de haber aprendido sus leyes y haber recibido un diploma. Las dificultades en que se halla sumergido aquel que de buena fe es llevado por las potencias sobrenaturales al ejercicio (involuntariamente) ilegal de la medicina están provistas en este ejemplo.

Lo que se plantea no es solamente el problema de la relación entre el mito y el rito, sino el de la definición misma del mito. En efecto, todos los ritos tienen una explicación: se puede llamar a ésta un mito. Pero, por otro lado, existe una especie de folklore profesional en el que la narración mítica fundamenta cierto número de actitudes estereotipadas y que no se traducen forzosamente en gestos rituales, pero para los cuales, no obstante, se hace necesaria una explicación metafísica. Estas narraciones míticas deben ser tratadas aparte.

Desde otro punto de vista me parece que la etnología tradicional no se equivoca al plantear, en principio, la existencia de relaciones indudables entre el mito y el rito. Usted mismo ha indicado que al lado de la sociedad donde ha sido encontrado un mito aislado hay una sociedad donde se encuentra el rito correspondiente. Un rito puede desaparecer y dejar tras de sí un mito inútil. Me parece más difícil que un rito pueda mantenerse sin conservar alguna especie de explicación más o menos degradada.

Me permito finalmente un pequeño reproche: haber dado tanto honor a Van der Leeuw al citar lo, con el riesgo de darle una autoridad a la cual él no tiene derecho. Este autor no ha hecho más que retomar y sistematizar aquella parte de la obra de Lévi-Bruhl que precisamente éste último ha juzgado errónea.

LÉVI-STRAUSS.- Respecto de Van der Leeuw, estoy mil veces de acuerdo con usted, lo cité sólo para dar un ejemplo de una opinión que actualmente está muy difundida. Pero, soy el primero en deplorar que el pensamiento de Van der Leeuw goce de un cierto crédito.

La interpretación que usted proporciona es semejante a la que dan los indígenas mismos, ésta es su racionalización oficial. No estoy cuestionando que haya una función de "sensatez o de sabiduría popular" del mito y que sea ésta, pero ella no da cuenta más que de algunos aspectos. Varios caracteres esenciales del mito quedan sin explicarse. El primero: ¿por qué el viejo brujo va siempre a otro pueblo muy lejos, a

visitar a su joven colega, acompañado de su mujer, si no es precisamente porque en una sociedad vecina se necesita que el candidato esté acompañado de su mujer y que la mujer juegue un papel considerable en la adquisición del ritual? ¿Por qué es precisamente por medio de una pipa que el viejo brujo logra hechizar al joven hombre y a fecundarlo? Usted me dirá: es una pipa porque él fuma la pipa, y podría ser otra cosa. Yo le respondería "no". En nuestro mito, el viejo fecunda al joven a través de una pipa, pero en el rito de una tribu vecina, es por un fragmento de nabo silvestre que la mujer fecunda, por decir así, a su marido. Entonces, estoy obligado a preguntarme: ¿qué es la pipa y qué es el nabo silvestre para el pensamiento del indígena? La pipa es un tubo hueco que sirve para pasar el humo, el pensamiento religioso de América del Norte la presenta como intermediaria entre la tierra y el cielo. El nabo silvestre, casualmente, es lo que sirve para impedir el pasaje entre el mundo celeste y el mundo terrestre; es el tapón que obtura la bóveda de los cielos y que previene a la mujer casada con el sol de contemplar la tierra por encima, cuando nos desplazamos desde un punto de vista estrictamente económico, la recolecta del nabo silvestre aparece como la actividad mediadora entre un género de vida estival (agricultura) y un género de vida invernal (caza).

Entonces, sí estoy obligado a ir más allá de la interpretación sabia y razonable que usted proporciona. El mito transporta en sí un simbolismo del cual los indígenas no tienen plenamente consciencia, dado que no es inteligible en los términos de su propio ritual, pues éste no contiene nada semejante, sólo se vuelve claro en los términos de la sociedad de al lado. Ésta juega exactamente, en sus actos, lo que las otras conciben en el pensamiento, pero al revés.

TUBIANA.- No me parece imposible llegar a verificar la interpretación de los indígenas. Debemos aportar explicaciones a los rasgos que usted pone en relieve. Por ejemplo, la frecuencia de las visitas del viejo en casa del joven: es un poco como el ensañamiento de la orden de los médicos contra los curanderos. Confieso que no veo la razón posible de la presencia de la mujer. Debo decir que ignoro todo acerca de la sociedad en cuestión. Solamente un conocimiento a profundidad del contexto social en el cual se inserta este mito, que yo ignoraba hasta esta tarde, permitiría discutir la interpretación.

M. LACAN.- Es tanta la bondad que me ha demostrado M. Jean Wahl al molestarse en preguntarme si yo quisiera hablar, que no puedo rehusarme a hacerlo. Sin embargo quisiera que se sepa que siempre que vengo a escuchar a Claude Lévi-Strauss es para instruirme. Entonces si me involucro para plantear alguna pregunta, ésta no deja de estar marcada por la parcialidad de mis propios intereses.

Si me atrevo a preguntar, es porque desde hace mucho tiempo estos intereses se han nutrido y ampliado con muchísimas cosas que he aprendido de Lévi-Strauss. De modo que yo venía hoy con cierta expectativa, a la que llamo el paso siguiente. Después de lo que él nos ha aportado ya sobre los mitos, voy a interrogarme acerca de lo que ha dejado de lado.

Si quisiera caracterizar la dirección hacia la cual he sido llevado por el discurso de Claude Lévi-Strauss, diría que es el acento que ha puesto –espero que él no menospreciará la amplitud de esta fórmula a la que yo no pretendo reducir su riqueza sociológica y etnográfica– sobre lo que yo llamaría la función del *significante*, en el sentido que tiene este término en lingüística, en tanto que *significante*, no solamente se distingue por sus leyes, sino que prevalece sobre el significado por lo que las impone.

Claude Lévi-Strauss nos muestra por doquier que la estructura simbólica domina las relaciones sensibles. Haciendo una aproximación a través de expresiones que sean entendibles por todo mundo y rápidamente, diríamos que él nos ha mostrado que las estructuras del parentesco se ordenan según una serie que las posibilidades de la combinatoria explican en última instancia: al grado que casi todas esas posibilidades se hallan realizadas en alguna parte en el conjunto concreto de las estructuras que nosotros recogemos en el mundo. Es decir que, por un lado, se puede dar cuenta de aquellas estructuras que no encontraríamos debido al callejón sin salida al que llevaría su uso, por otro lado, para hacer un acercamiento, Claude Lévi-Strauss admitiría, como lo hizo Fourier en su sistema demasiado audaz solamente para anticipar sobre la naturaleza, que si hay ciertas clases posibles que quedan vacías, se espera encontrar algún día lo que las llene.

A fin de cuentas, lo que hace que una estructura sea posible son razones internas al *significante*; lo que hace que cierta forma de intercambio sea concebible o no lo sea, son razones propiamente aritméticas. Creo que él no se replegará ante este término.

El segundo paso que yo había dado ya, antes de llegar aquí hoy, gracias al desarrollo que Lévi-Strauss hizo sobre el *mitema*: lo interpreto como una extensión a la noción del mito lograda por este acento puesto en el significante. El análisis de los mitemas tal como él nos propone despejarlo, consistiría en buscar estos elementos significantes o unidades significantes en el nivel del mito, que en este nivel se llamarían *mitemas*, así como en el nivel del material elemental tenemos los fonemas para reencontrar ahí una suerte de lingüística generalizada.

Quedé muy impresionado, en este primer análisis del mitema, por el carácter sumamente avanzado de las fórmulas que él pudo hallar, proponiendo primero el método de la seriación que nos permite identificar las unidades homólogas a través de los mitos paralelos siendo que éstos no nos fueron proporcionados más que en lo que queda de la mitología griega; con lo cual estamos en medida de despejar, en la diacronía interna a los linajes heroicos, ciertas combinaciones tales como aquellas que Lévi-Strauss nos ha mostrado hoy. Como es el caso de una agrupación de términos que se produce en la primera generación, se reproduce, pero en una combinación transformada, en la segunda, diríamos que lo que sucede a la generación de Edipo, puede ser homologado a la generación de Etéocles y Polinices según un modo de transformación previsible en su rigor; entonces, la falta de, por así decirlo, arbitrariedad del mito se manifiesta en el hecho de que en ambos niveles hallamos una coherencia igual, correspondiéndose punto por punto un nivel con el otro.

Hasta aquí había llegado hoy. Esta exposición ha sido para mí altamente apreciada en cada uno de sus relieves, puesto que como Claude Lévi-Strauss no lo ignora, intenté, me atrevo a decir que con un éxito total, aplicar su modelo a los síntomas de la neurosis obsesiva, y especialmente al admirable análisis que hizo Freud del caso del "hombre de las ratas", en una conferencia que titulé "El mito individual del neurótico". Llegué incluso a formalizar estrictamente el caso a partir de una fórmula aportada por Claude Lévi-Strauss, según la cual un *a* es primero asociado a un *b*, mientras que un *c* es asociado con un *d*, resulta cambiar con él su compañero en la segunda generación, pero no sin dejar un residuo irreductible bajo la forma de la *negativación* de uno de los cuatro términos que se impone como correlativa a la transformación del grupo:



donde se lee lo que llamaré el signo de una especie de imposibilidad de la resolución total del problema del mito. De modo que el mito está allí para mostrarnos la puesta en ecuación, bajo una forma significativa, de una problemática que por sí misma debe dejar necesariamente algo abierto, que responde a lo insoluble, y su salida, reencontrada en sus equivalencias, que provee –ésa sería la función del mito– el significante de lo imposible.

¿Acaso mantendré hoy, como lo había hecho entonces, el sentimiento de haber avanzado un poco?

En efecto, nos introducimos en un sistema de transformación de significantes que es exactamente del mismo orden, y no puedo dejar de subrayar la distancia que hay entre lo que exige el método de Lévi-Strauss y este modo de análisis en el que abundan nuestros practicantes y que no tiene nada que envidiar a lo que nos habla Métraux, acerca de los complejos de esos personajes que él ha encontrado en América del Sur, quisiera por lo demás saber precisamente dónde, pero por pura curiosidad, porque todos mis pacientes tienen tanto de ello. Es decir que es muy cierto que se teme a quedar embarazado, incluso si no se es homosexual. Hay muchas razones para temerlo, estamos incursionando nada menos que en el estado movedido de las relaciones de este ser singular que es arrojado en la existencia bajo el nombre de hombre, todos los temores posibles son parte de ello. Yo diría que los significantes están hechos para seriarlos, para organizarlos, para llevar a cabo una elección. Este es el fondo sobre el cual se inscribe la experiencia analítica, incluso la experiencia etnográfica: a saber, que lo que usted encontró allá lo podemos encontrar en nosotros, que para encontrarlo no hay entonces necesidad de buscar tan lejos. El temor de quedar preñado para un muchacho es algo muy diferente que la utilización de la función del embarazo en un sistema significativo, el miedo está ahí para cumplir cierto papel, cierto enlace donde éste es transformable, inmediatamente, en otra cosa, es algo de otra naturaleza. Es algo donde el *phatos* humano, con toda su confusión, y todos sus temores, halla su sentido, lejos de donde él lo trae.

Lo que nos importa aquí es el sistema de significantes en la medida en que organiza, en la medida en que es el andamiaje de todo eso y determina ahí vertientes, puntos cardinales, inversiones, conversiones y el juego de la deuda.

Por supuesto, este orden de estudio entraña por sí solo tal cambio de perspectiva que permite reclasificar los problemas de un modo completamente diferente. Por ejemplo, preguntarse cuál va a ser exactamente el sistema de transformación del significante en las diferentes manifestaciones del simbolismo que el análisis ha revelado en el psiquismo: probablemente no se presente en todos lados del mismo modo que en la neurosis obsesiva; ¿es de un modo más completo o descompletado en otros registros? No cabe duda, podemos reencontrarlo en el sueño: y, si hubiesen contado con esta clave, los autores que se han interesado en la función de lo que llamaron sueños en dos tiempos, o sueños redoblados, habrían sido más pertinentes en sus señalamientos, menos toscos en su recurso a las instancias psíquicas en su forma *entificada* para explicar la necesidad de la reduplicación de un mismo tema y lo que ahí se agota.

Esto no hace más que incrementar todavía la intensidad del problema, pues, si eso funciona en el nivel del sueño, ¿a qué nos conduce en cuanto a la actividad mental? Esto renueva completamente el alcance de las preguntas; esto nos demuestra que después de Freud no hemos casi avanzado sino más bien retrocedido.

Gracias a la exposición de Lévi-Strauss nos encontramos hoy ante algo que me sorprende, es en suma el sentido de mi observación, lo que parece un retroceso respecto a lo que yo entendí había dado como principio de estructuración en su artículo del *Journal of American Folklore*<sup>11</sup> sobre la estructura del mito. Por ejemplo, no encuentro las fórmulas de transformación que estaban desde entonces muy elaboradas, de las cuales yo hablé hace un rato. Ahí existe una especie de combinación ternaria en la cual yo veo perfectamente el agrupamiento dos por dos en un sentido rotatorio. Es la intrusión masiva de un elemento venido de lo real en la función formadora de este mito que me parece el elemento nuevo y a la vez el elemento que, no podría decir que me desconcierta, sino que me hace interrogarle.

En otros términos, para que lleguemos a concebir o a buscar la motivación de estas estructuras míticas en una especie de relación de espejo

---

<sup>11</sup> Se refiere al artículo de Lévi-Strauss, intitulado "The structural study of myth", que apareció en *Journal of American Folklore*, octubre-diciembre 55, vol. 68, núm. 270, pp. 428-444.

del grupo con la estructura social de un grupo vecino, usted admitiría al parecer que el grupo sueña de alguna manera lo que ha sido dejado de lado en su estructuración social debido a los datos del intercambio económico, agricultura o nomadismo, que la determinan.

Hay en esto una especie de función de complementariedad simbólica. Por lo demás no pienso que usted haya invocado el sueño en el sentido propio del onirismo, sino más bien como una especie de bovarismo social que se expresaría en el mito. Usted transferiría lo que constituye el mito, en su profunda anomalía al interior de un grupo, a un espejismo, reflejo o imagen de lo que sucede en los otros grupos. ¿Es para usted esta exactamente la última explicación? ¿Qué generalización podría hacerse de esto, o bien es que usted llega a concebir todo este conjunto de pequeñas civilizaciones de los indios de las planicies, de alguna manera minúsculas, pulverulentas, como si no formaran de algún modo más que un vasto grupo en el que todo sería parte, a final de cuentas, de un mismo mundo coherente, donde cada quien se entregaría a una suerte de especialización tratando de compensar como pueda por otro lado? Finalmente, la idea precisa que usted tiene de la relación de esta elaboración del significante, tal como usted nos la ha dado, con la estructura real, concreta y muy limitada de las sociedades primitivas, es la que me conduce a interrogarle sobre la dirección hacia la cual usted orienta esta coordinación de lo que yo llamaría en mi lenguaje lo simbólico y el imaginario. Esperaba un recorrido más largo en el orden de lo puro simbólico antes que usted nos concentrara en sus motivaciones imaginarias ¿Ve usted más o menos el sentido de mi pregunta?

LÉVI-STRAUSS.- Le agradezco mucho por haber planteado un problema esencial. Pido disculpas por haberle decepcionado al acortar el recorrido. Prometí al presidente hablar media hora, temo haber sobrepasado entre 5 o 10 minutos el tiempo que se me ofreció. Si yo hubiera intentado tratar el problema de modo puramente formal, como usted lo deseaba, me hubiera faltado tiempo para escribir los símbolos en el pizarrón, definir su sentido, etcétera.

Dicho lo cual, si estoy de acuerdo con usted en que el problema de hoy es un poco diferente de aquel que traté en otros trabajos. En el artículo, al cual usted hace alusión, lo que hice fue plantear el problema de las relaciones entre las variantes de un mismo mito, intenté demostrar

que pese a que el mito progrese, se desarrolle, engendre nuevas variantes hasta el agotamiento de la totalidad de las combinaciones, cada variante puede ser asimilada a un grupo de permutaciones de elementos dispuestos de otro modo en las variantes vecinas.

El problema que planteo hoy es diferente. Es el de las relaciones entre la mitología y el ritual, problema generalmente eludido bajo el pretexto de que el mito es del orden de la representación, y el rito, del orden de la acción. Sin embargo, el hombre es un ser pensante y actuante. Nada más natural, decimos, que él intente expresarse de estas dos maneras. Pero, esto sólo sería verdad si las acciones, los gestos del rito, fuesen acciones y gestos verdaderos, es decir, si culminaran en un resultado. Usted recién habló del significante y de lo imposible; si el ritual no produce un resultado, es necesario concluir de ello que el ritual consiste en pseudogestos ejecutados, no en razón de un resultado concreto, sino mejor dicho porque son un soporte de significación. En esta perspectiva, aunque se trate de dos sistemas de signos diferentes, de dos códigos diferentes, tanto en el plano del mito como en el del ritual nos hallamos ante un código; alguna vez caractericé el mito como un metalenguaje y el rito como un paralenguaje, pero, en ambos casos, lenguaje. Entonces, ¿por qué hay dos lenguajes? Es el problema que intenté plantear. Creo que es posible avanzar en su solución mostrando que esta asimilación entre el mito y el rito está tanto más justificada que el tipo de combinaciones que una sociedad realiza en forma de mito, la de al lado lo realiza en forma de rito. Las razones por las cuales se producen estas diferentes opciones, se vuelven razones residuales que no tocan lo esencial de la interpretación simbólica, e involucran la historia respectiva de estas poblaciones. No creo que me esté situando así a la zaga de mis hipótesis precedentes. Al contrario, es un modo de extenderlas y desarrollarlas ya que se trata de englobar en el reino del simbolismo el domino del ritual, al que había dejado de lado hasta ahora.

LACAN.- Esto acentúa más todavía la *relativación* total de estos sistemas simbólicos.

MERLEAU-PONTY.- Después de la pregunta planteada por el doctor Lacan y la respuesta de Lévi-Strauss no tengo gran cosa que agregar. Salvo que escuchando a Lévi-Strauss, o por lo menos leyendo el texto que se nos proporcionó, a mí me pareció también, que no puso el acento del

mismo modo que en sus trabajos precedentes. A partir del momento en que admitimos que entre el mito y el rito hay una relación –no del tipo de un reflejo con la cosa reflejada, sino una correspondencia más compleja, que puede ser de compensación (el mito puede ser la contrapartida de un rito e incluso de la inexistencia del rito)–, la pregunta que se pone a la orden del día es la de saber cuál es el vehículo de esta relación.

Sucede aquí como en la teoría marxista de las ideologías. Mientras que uno se limite a decir que una idea es el reflejo de una realidad, una estructura, una infraestructura, puede tener la ilusión de que se trata de una relación de causalidad cuasifísica entre la realidad y su expresión. En cambio, a partir del momento en que uno dice, como Marx lo hizo, que las ideologías son a veces la *contrapartida* fantástica, mas no el reflejo simple, de una realidad, a uno le resulta más difícil definir filosóficamente la relación entre infra y superestructura. La pregunta que se impone es: ¿si una contrapartida no es un test o experimento en el sentido físico, entonces qué es lo que la suscita y la recuerda? Sería realmente insuficiente responder que es la conciencia. Pero, es necesario que por lo menos la vida interhumana (lo cual no quiere decir el pensador individual) intervenga para postular el fantasma en el que esta contrapartida reencontrará un equilibrio. Usted dijo que una sociedad o un agrupamiento humano que posee un cierto mito, lo debe tal vez a la existencia de un rito en otra sociedad que la primera conoce. Usted hacía alusión aquí a una relación vivida en carne propia (sin cargar la palabra con una resonancia política). Me pareció que usted ponía el acento sobre un aspecto que, en otros trabajos suyos, estaba en un segundo plano.

Recuerdo haberle oído decir que la operación que provoca la aparición de un fenómeno social es comparable a aquellas de la necesidad física que gobierna a los átomos. Los hombres que viven en una sociedad, decía usted, pueden obedecer a las leyes de esa sociedad como los átomos obedecen a las leyes físicas de la naturaleza sin conocerla. ¿Acaso admitiría usted hoy que es preciso que las conozcan, por supuesto no del modo en que la sociología las expresa, sino que tengan un equivalente real de estas leyes en los sistemas simbólicos de esta sociedad, los cuales, entonces, no existen en absoluto “detrás de sus espaldas”. La confirmación de ello, está en el hecho de que su texto introduce el término dialéctica, que usted siempre empleó, pero con menos insistencia.

Usted tiene cuidado hoy de decir: “el formalismo no excluye la dialéctica, al contrario la integra”. Por mi parte, estoy satisfecho con esta fórmula, pero como estoy verdaderamente interesado, al igual que el doctor Lacan, en el desarrollo de su obra, desearía que el acento que usted pone en el instrumento matemático no lo desvíe del problema de la historia. Entonces, quisiera preguntarle si la dialéctica puede ser un proceso del todo objetivo. Tiene perfectamente la posibilidad de no contestar a mi pregunta y reservar para otra ocasión las aclaraciones acerca de este problema que es inmenso. Estoy seguro que ésta interesa a todos aquellos que siguen de cerca las investigaciones que usted desarrolla.

LÉVI-STRAUSS.- Tiene razón de evocar ciertos problemas de la teoría marxista relacionados con los que tratamos aquí. Existe al menos un texto de Marx (de entre los que conozco), en el que se plantea exactamente el problema que intento formular aquí respecto de otro contexto. Se trata del prefacio “inédito” a la *Crítica de la Economía Política* (1857), donde él plantea la pregunta: ¿Cómo es que consideramos el arte griego como uno de los más grandes siendo que era el arte de una sociedad que, desde el punto de vista de su desarrollo en el plano de la infraestructura, era primitivo e insuficiente? Marx resolvió esta aparente contradicción introduciendo una jerarquía de las superestructuras. El arte griego dependía una mitología; ahora bien, una sociedad no puede tener mitología si sus fuerzas productivas están insuficientemente desarrolladas. Este es justamente el problema ante el cual estamos hoy.

Dicho lo cual, no quiero eludir la segunda parte, más personal, de su pregunta. Podemos y debemos abordar los dos problemas en el plano del puro formalismo. Cuando tenemos que tratar con cuadros que están todavía vacíos, es necesario comenzar a llenarlos. Pero a medida que este trabajo se cumple el problema que surge es el de la relación entre los diferentes niveles de formalización, y entre el sistema de formalización adoptado por una sociedad A y el adoptado por una sociedad B; se tienen entonces que invocar otras consideraciones, que son como lo sugirió mi pequeño resumen, consideraciones de geografía y de historia.

Para comprender la estructura del pensamiento metafísico de los pawnee, debemos guardar dos oposiciones: la oposición entre el *mayor* y el *menor*, entre el *varón* y la *hembra*, que son considerados como correlativos; para lograrlo, tenemos siempre a nuestra disposición tres térmi-

nos. Es necesario que cuatro funciones se hallen investidas en tres términos, lo cual implica que uno de los términos sea siempre tratado como equivalente; pero por el hecho de que sea ambivalente, éste empuja al término que está inmediatamente a su derecha, el cual empuja al siguiente, y así de continuo, de modo que tenemos toda una serie de permutaciones de la ambivalencia sobre los términos disponibles. Hasta aquí, podemos trabajar como los matemáticos, con un pizarrón y un gis, para tratar de comprender la mecánica del sistema. Enseguida se planteará un nuevo problema, saber por qué ciertas de estas permutaciones resultan, en una sociedad A, ilustradas por un rito y no por un mito, mientras que en la sociedad B prevalece una situación inversa. En este punto nos unimos a la historia; debemos preguntarnos lo que sucedió en estas sociedades, por qué eligieron invertir en un código cierto tipo de oposiciones más que en otro. Me parece que intentar demostrar que cualquiera que sea el sesgo que elijamos para abordar los fenómenos sociales: estudios estructurales o consideraciones más concretas, seguimos vías paralelas, no implica mantenerse a la saga respecto de las posiciones iniciales, ni contradecirlas. En cuanto hayamos avanzado suficientemente en el trabajo, estaremos obligados a reencontrarnos y a verificar que lenguajes diferentes ofrecen tradiciones a fenómenos que son en realidad idénticos.

JEAN WAHL.- Quisiera decir algunas palabras. Usted casi ha respondido a la pregunta que yo me planteaba. Su aritmetización parece exigir algo más y usted acaba de dar algo más. Usted dice que un rito de A solamente puede comprenderse con el mito de B o inversamente. Pero existe este conjunto de dos, usted acaba de darnos una parte de la respuesta. Sin embargo, me queda otra pregunta: ¿cómo puede estar seguro que estos ritos no tienen mito? entiendo que haya unos mitos sin ritos, me es mucho más difícil comprender que haya ritos sin mitos. Si hay el inconsciente ¿Cómo podemos saber que en A hay ritos sin mito y que entre B hay lo inverso?

LÉVI-STRAUSS.- Supongamos que a todo mito corresponde un rito y que a todo rito corresponde un mito; esto es verdad, al menos en el caso que yo he estudiado, es decir el paralelo entre los pawnee y los blackfoot. Sin embargo el rito de unos corresponde al mito de los otros e inversamente, si queremos reconstruir un buen cuadro simétrico de los ritos y los

mitos que se corresponden, no debemos quedarnos encerrados en el seno de una sociedad. Es este el punto central de mi argumentación. Si queremos hacer un sistema, estamos obligados a reintroducir lo concreto, es decir sociedades histórica y geográficamente vecinas, que se hallan unas al lado de otras, en el tiempo y en el espacio, y que, por este hecho, han colaborado inconscientemente en la construcción de un sistema común.

JEAN WAHL.- ¿Acaso la razón del sistema común es la presencia de términos que son algunos de entre ellos dobles como varón y hembra, y otros triples como mayor, joven y más joven?

LÉVI-STRAUSS.- Lo que podemos constatar es que hay sistemas de conjunto, y que estos sistemas tienen estructuras que no son las mismas según los grupos. Los caracteres específicos del sistema que he considerado aquí (sistema a la vez lógico e histórico-geográfico dado que se trata de sociedades vecinas por la cultura y por la historia) se deben a una preocupación que parece serles común: ¿cuál es la relación entre la oposición mayor-menor, y la oposición varón-hembra? Hay otras sociedades (no muy alejadas de éstas, que podría citar) para quienes el problema esencial es diferente. No obstante, creo que es prematuro buscar explicar de entrada la razón de esas diferencias fundamentales.

GOLDMANN.- De entre los numerosos problemas que plantea la exposición rica y espléndida, que recién escuché, quisiera poner en relieve sólo uno que me parece de particular relevancia.

Cuando usted estudia un conjunto de mitos –o de mitos y ritos– lo que le importa en primer lugar es demostrar que representan diferentes modalidades de una sola y una misma estructura coherente, que constituyen unidos un sistema formal. Sin duda, es esto sumamente importante, pero este análisis permanece esencialmente estático. De hecho, usted mismo acaba de emplear una fórmula que me parece característica, cuando interrogándose acerca del por qué, entre las diferentes combinaciones posibles, es precisamente tal o cual que ha sido adoptada, en tal lugar preciso, usted respondió que esta pregunta es un residuo que pertenece a la historia.

Ahora bien, reconociendo del todo la importancia indiscutible de la investigación del modelo estático, no obstante quisiera preguntarle si una perspectiva que se limita a esto, que permanece puramente estática y trata la historia, el porvenir como un residuo no es por eso mismo



esencialmente incompleta. ¿Hay, a final de cuentas, una diferencia absolutamente radical, de *naturaleza*, entre el hecho de que, para responder a los problemas nuevos que se le plantean, un grupo social adopta una nueva combinación al interior de la misma estructura, o bien efectúa un cambio radical pasando de la estructura precedente a una nueva? Si admitimos la existencia –al lado de las diferencias indiscutibles– de cierto parecido entre ambos fenómenos, ¿no significaría esto que el estudio genético es necesario e incluso indispensable para comprender las relaciones entre las diferentes combinaciones posibles de una sola y misma estructura, relaciones que en realidad no son nunca puramente lógicas y formales?

LÉVI-STRAUSS.- Se trata de una riña que corre el riesgo de no terminar. Hay personas que hacen anatomía y otras fisiología. Para saber cuál de las dos es más importante podrían pasársela discutiendo muchísimo tiempo, si es la anatomía de un ser vivo la que determina su funcionamiento fisiológico o si es éste el que explica su estructura anatómica. Es importante partir de ambos extremos. Es verdad que hago un estudio esencialmente estático y que, desde esta perspectiva, la historia me parece como un residuo. El etnógrafo está, tal vez por desgracia, condenado al estudio estático: la historia es lo que más le falta. No hay entonces elección.

GOLDMANN.- No estoy totalmente de acuerdo, porque si la génesis es un residuo para el estudio estático, en cambio la estructura permanece absolutamente esencial y no sucede nada en el segundo plano, para un estudio genético. Entonces, no hay reciprocidad entre el valor metodológico de ambas perspectivas en la medida en que una, el estudio genético, implica y engloba a la otra.

DIOP.- Creo que al inicio hay una perspectiva sobre la cual no puedo decir nada hoy. Se trata de la interpretación que estas poblaciones harían ahora, haciendo uso del material de trabajo y del lenguaje que usted proporciona, de estos mitos y de estos ritos. En efecto, sería interesante que estas sociedades llegaran un día, partiendo de sus trabajos, a dar una interpretación que sería quizá menos válida científicamente, pero podría presentar cierto interés. Con esta idea nos proponemos pedir, al Congreso de Escritores Negros, en la medida en que los congresistas puedan expresarse a nombre de las poblaciones en las cuales nacieron,

retomar ciertos mitos y narraciones, para que nos digan cómo es que las poblaciones y los intelectuales negros los interpretan.

LÉVI-STRAUSS.- Quisiera decir algo a Diop para tranquilizarlo, al menos en lo que concierne a los pawnee. Casi todos los conocimientos pawnee que tenemos los debemos a etnólogos indígenas.

JEAN WAHL.- Me corresponde por último agradecer mucho a Lévi-Strauss. Esta conferencia y la discusión que suscitó nos aportaron aprendizajes muy útiles y fructíferos. Se levanta la sesión.